

## A VÁGY ÉS A TUDAT

---

EGYED PÉTER

A szerelemről beszélni, erről általános megállapításokat tenni látványosan vezet a legerőteljesebb és gyakran használatos közhelyek közé: a szerelem örök, csoda, „legtisztább”... és a többi. Rendkívül erős szemantikai kontextusban jelenít meg egy konvencionális, köznapi gondolkodásmódot, amelynek azonban nem kis szemléleti és így normatív ereje van. A szerelemmel kapcsolatos nyelvi vélekedések eredete kulturális, a szerelem gyakorlásának a módja közismerten egyfajta érzelmi iskolát jelent a gyakorló szerelmes számára. A szerelmi érzés tanulható is ... és ebben a perspektívában megjelennek azok a vélemények, amelyek szerint a szerelem egy sajátos emberi fikció, nem a természet, hanem a kultúra az eredete, és ez utóbbi is erkölcsstelen helyzetet teremt azért, hogy eleve csalásra készíteti a szerelmezt. Egy szimulakrum megtanulhatóságával elrejtethi előnytelen tulajdonságait, gyarlóságait, fogyatékoságait, ami később emberileg nagyon előnytelen helyzetbe hozhatja őt.

A szerelemmel kapcsolatos nyelvi közhelyek elemzése azonban meglepő eredményekre vezet (amint azt tanulmányunkban a későbbiekben megpróbáljuk bemutatni). A mindennapi nyelv nem reflektált formulái valami létező problémára utalnak: az örök szerelem ideálja megvalósíthatatlan és kivitelezhetetlen a szeretők természeti változékonysága miatt, de a valóságos odaadás és a képviselt elvárások megteremthetik a szerelem fenntartható valóságát és a lehetőségét. A szerelem kulturális meghatározottsága<sup>1</sup> pedig például az erotikus/érzelmi összetevők *arányban tartására* figyelmeztet. És ezt az arányt szintén csak jelentős odafigyeléssel, nyitottsággal, gyakorlással lehet fenntartani.

A szerelemről általában beszélni, filozófus módjára valamilyen „szubsztanciát” látni benne kockázatos dolog, és ez ellen a megközelítésmód ellen akár joggal lehet azzal érvelni, hogy amit szerelemnek nevezünk az a tiszta individualitások abszolút egyedi közös története, amelyben egymás és a maguk számára revelálódnak a szerelmesek és ebben a feltárueltságban maradnak (mert szerelmük lényegét éppenséggel az teszi, ami teljességgel kimondhatatlan és így titok – akár későbbi önmaguk számára is). Tehát a

---

<sup>1</sup> Az *ifjú Werther szenvedései* éppenséggel a szenvedésben, az elszenvető átélésben mutatják meg a szerelem kulturálisan nehezen meghatározható anyagát. A szenvedés (a szerelem meglétében, avagy éppenséggel hiányában) megmutatja, felmutatja az amúgy testetlen érzéskomplexumot.

tisztán egyedi, közös történetek egymástól elválasztott empíriáiban van az a tartalom, amit szerelemnek nevezünk, és amiről a leginkább a művészet mondhat valamit. Vagy a tiszta narratíva, ahogyan például Goethe tudomásul vette a szerelmeit és közismerten egy könyvelő pontosságával rögzítette a szeretett hölgygel kapcsolatos nem habituális érzelmeit (és abszolút biztonsággal levezényelt elválásait, szakításait). Avagy emblematikus képekbe foglalta azokat, és ezzel is exponálta a képnek, mint a szerelem absztrakt fenntartójának szerepét. A következőképpen rögzítette egyik ifjúkori szerelmének, Friederike Brionnak a képét: „Vannak nők, akik a szobában tetszenek, s mások, akik a szabadban festenek jobban; Friedrike az utóbbiakhoz tartozott. Lénye alakja sosem érvényesült jobban, mint hogyha gyalogösvényen sétálgatott; megjelenésének bája a virágos réttel, orcájának felhőtlen derűje a kék éggel látszott versenyre kelni. Üdítő légkörét otthonába is bevitte, s csakhamar észrevettem, hogy könnyen tisztázza a családja körében adódó félreértéseket, elsimítja az apró-cseprő kellemetlenségeket.”<sup>2</sup> Ebben a részletben az egyik legfontosabb összetevő a szeretett lány természetbeli és természeti megjelenítése. 'A természet nagyságában és szépségében van.' Szerethetőségéhez nem férhet kétség, ez végeredményben még csak nem is attól jön, aki szereti; bizonyos értelemben attól csak a *rátalálás* jön. (A szeretett lényt kifejező nyelvi megfogalmazás sajátosságaira a későbbiekben még visszatérünk.) Másodsorban, Goethe ebben az esetben is, mint mindig, nagy hangsúlyt fektetett szerelmesének társasági-kommunikatív adottságaira, ezeket a tulajdonságokat kereste és soha nem tudta eléggé túlbecsülni. „Szerelmesünkben akkor telik a leginkább örömünk, ha látjuk, hogy másokat is megörvendeztet. Friderike jótékonyan hatott a társaságra. Séta közben élénkítő tündérként lebegett ide-oda, kitöltötte a néha-néha támadó hézagokat.” A társasági dimenzió jellemzése után a költő Friedrike legfontosabb tulajdonságait természeti képben foglalja össze: „Könnyed mozgását már megdicsértük; a legkecsesebb akkor volt, amikor szaladt. Mint ahogy az ő akkor tölti be természetes rendeltetését, ha könnyedén szökell a sarjadó vetések fölött, úgy Friederike lénye is akkor mutatkozott meg a legtökéletesebben, ha lebegve futott réten, pázsiton át, hogy otthon feledett holmit elhozzon, elveszettet megkeressen, egy-egy elcsavargó párocskát visszahívjon, sürgős üzenetet átadjon. Futás közben soha nem fulladt ki, megtartotta egyensúlyát...” Természetesen itt nemcsak a képi szintézisről van szó, illetve ennek a megéltségben, a megélt szerelemben, a jelenvalóság fenntartásában, az érzelmi háztartás folyamatosságában játszott szerepéről, hanem a szeretetösszegrre is adott válaszról, a szeretett lény emberi értékességének a kötelező

---

<sup>2</sup> Johann Wolfgang Goethe: *Életemből. Költészet és valóság*. Magyar Helikon, 1965. 419.

megválaszolásáról, ami a kérdéskört a nem kockázatmentes kognitív összefüggésekből az etikai dimenzióba is átviszi.

A szeretett lénnel kapcsolatos mentális képek, a vele kapcsolatos események képszerűen rögzített formái, a fantázia által tovább épített jövőbeli megeshetőségek egy partikuláris szerelmi saját időt hoznak létre és alkalmasint a szerelmesek jobban félnek ennek az időnek és a vele kapcsolatos világnak az elvesztésétől, mint magának a szeretett lénynak az elvesztésétől. De ugyanez vonatkozik a közös nyelv világára, amelyet a partnerek felépítenek, és amely a többnyire csak általuk érthető hivatkozások és vonatkozások partikuláris nyelvjátékban rögzített szemantikájára épül. Itt kell megemlékeznünk azokról a tárgyi elemekről, amelyek az ajándékozás szerelmi szimboliztikájában (tehát hordható tárgyakban és szimbólumokban) realizálják a működő kommunikációnak és a szerelem közös világának a tényét. Ezekben a dimenziókban az ide kapcsolódó elemzések leginkább a fenomenológia-, kommunikáció- és társadalomtörténeti elemzések felé mozdulhatnak el.

#### 1. A SZERELEM-KÉRDÉS VISSZAVEZETHETŐSÉGE A FILOZÓFIÁBAN MEGHONOSODOTT VÁGY-KOMPLEXUSRA

Az embernek (éthoszának, habitusának, lelkiiségének) van egy szabályos vágy-struktúrája. Az ezzel kapcsolatos felismerések és főleg állásfoglalások elsősorban a sztoikus filozófiáktól kezdve szabályszerűek, és amikor erre utalunk, egyáltalán nem zárkózunk el mindattól a tudástól, amely a vágyat a vágyó lélekéhez kötötte (Arisztotelész). A vágnak ezek az anatomo-fiziológiai alapjai és kiindulópontjai fontosakká válnak azoknak a testi folyamatoknak az utólagos megértésében, amelyek a vágy-esemény során elhatalmasodnak a vágyó emberen, olyan mértékben, hogy akár idegenül, más-ként tekint önmagára. Annak, hogy a vágy elhatalmasodjon rajtunk és megfosszon lelkiismereti és cselekvési szabadságunktól, voltaképpen csak egyetlen efficiens módja van, a korlátozásé, önkorlátozásé, végső formáiban ez drasztikus is lehet – ezért olyan fajsúlyos a vágy-irodalom éppen a sztoikus nézetrendszerben. A különböző civilizációk mind ismerik az erre vonatkozó eljárásokat, elégséges, ha itt és most csak a nemi vágyat korlátozó ki- és lemetzéseket említsem. De ugyanide sorolható az a jogszerű csonkítás is, ami a szenvedélyes tolvajt érheti akkor, amikor végül is levágják a kezét: tudniillik, hogy ne maradjon neki eszköze, amellyel szenvedéllyé vált vágyát ki tudná elégíteni.

A korlátozásnak azonban vannak racionális modalitásai és eljárásmódjai. *Elmélkedései* VIII. könyvének 29. feljegyzésében Marcus Aurelius a következőképpen fogalmazza meg a korlátozási összefüggést, illetve annak lehetőség-

gét: „Szorítsd vissza felbukkanó képzeteidet, s szüntelenül így szólj magadhoz: most csak tőlem függ, hogy lelkemben semmiféle hitványság, semmiféle vágy, általában semmiféle zavar ne legyen, hanem mindent a maga igaz mivoltában szemügyre véve, minden dologgal értéke szerint éljek. Ne feledkezz meg a természet adta szabadságodról.”<sup>3</sup> (Az eredeti latin szövegben nem természet adta szabadságról, hanem erőről (*potestas*) van szó.<sup>4</sup>) Nyilván a vágyat tudomásul kell venni, a vágy-tudatot meghatározni-definiálni, elhatárolni (de nem feltétlenül karanténba tenni)-determinálni kell. Csupa, a vágyra vonatkozó imperativikus eljárás, szinte már azt mondanánk, vágy-munka szükséges ahhoz, hogy valóban sikerüljön elérnünk azt, amit itt Marcus Aurelius meghatároz: a racionális vágykorlátozást, racionális önkorlátozást, amelyhez nekünk a természet adja meg a szükséges erőt. Az evvel az erővel való élés jelentheti majd a szabadságunk lehetőségét. A racionális vágy- és önkorlátozást elvárja és megteremti a közösség, és a társadalom etikai és jogi eszközökkel szerez neki érvényt, valamint kulturális és civilizatorikus formát ad neki.

(Meg kell jegyeznünk, hogy a klasszikus görög filozófia és a dráma jóval szkeptikusabb volt a vágy/vágyak racionális megfékezhetőségének a tekintetében. A *Nikomakhoszi etika* VII. könyvének 7. paragrafusában Arisztotelész megállapította, hogy „... a harag még csak hallgat valamelyest az értelem szavára, a vágy azonban nem.” A vágy egyáltalán nem vethető alá az értelemnek és olyan antropológiai adottságunk (közös), amelynek éppen a közössége eredményezi azt, hogy megértjük a vágycselekvéseknek és eljárásoknak alkalmasint rettenetesen agresszív és brutális voltát – azon az alapon, hogy értjük, mert mindannyiunkban közös. „Szóval a harag még csak hallgat valamelyest az értelem szavára, a vágy azonban nem. Ezért aztán szégyenletesebb is, mert aki haragjában nem tudja magát türtőztetni, az valamiképpen mégiscsak az értelemnek veti alá magát, a másik ellenben nem az értelemnek, hanem a vágnak.” Tehát Arisztotelész a teljes ellentmondás viszonyát érvényesíti értelem és vágy viszonylatában, vagy-vagy. „Másodszor – írja –, az sokkal inkább megbocsátható, ha valaki a természetes hajlamoknak enged, mert hiszen még a vágyakkal szemben is sokkal elnézőbbek vagyunk, ha azok mindnyájunkban egyformán megvannak.” A vágy alattomos, mint ahogy Aphroditéről mondják, hogy »cselszövő Küpros szülötte« s ahogy Homérosz beszél arról a bizonyos hímezett övről, »csábító beszéd, túljárt már

<sup>3</sup> Marcus Aurelius: *Elmélkedései*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1975. 110.

<sup>4</sup> 29. *Exstingue visa, saepe tecum loquens: Nunc in potestate mea situm est, ut nulla in hoc animo improbitas insit, nulla cupiditas, nulla omnino perturbatio, sed ut, omnibus, qualia sint, perspectis, singulis pro dignitate utar. Memor esto hujus potestatis a natura tibi tributae.*

az a nagyon okos ember eszén is«. A vágyból eredő cselekvés – már csak azért is, mert elvileg nem vethető alá az értelemnek – általában is fegyelmezetlenségnek és lelki rosszaságnak tekinthető, szégyenletes és igazságtalan. Igazolva látja a gondolatmenetének az elején megfogalmazott *hüpothéziszt* „... a vágy, ha az értelem vagy az érzékelés csupán annyit mond is, hogy valami kellemes, máris annak élvezetére veti magát.”<sup>5</sup>

Itt Arisztotelész valami nagyon lényeges dologra figyelmeztet: a vágyak általában kikerülnek az értelmi összefüggés alól, ami egy felfogásbeli paradoxonhoz vezet. Amikor megéljük a vágyainkat, így a nemi, erotikus vagy szerelmi vágyat, akkor nem a megértésével foglalkozunk, amikor pedig megérteni akarjuk, már nincs meg (a megélés), tehát emléknymokat érthetünk meg, de az *epithumiat*, *cupiditast* már nem. De mégis van valami, amit meg lehet ragadni: a megélt tapasztalat egységisége, partikularitása.

A vágygal kapcsolatos definíciós és determinációs-, elsősorban tudatos eljárásaink eredménye a vágytudatosság, a vágy ismerete annak értékén és erején, hatásképeségén, azaz annak elhelyezése az önismeret és a belső szabadság teljes dimenziójában, amolyan tartalomelemzés és élés a dinamikus fékező és felszabadító eljárásokkal. A vágymunka komplex tudat, mai kifejezésekkel tudatmanipulációs eljárásokat kér. Ezek azonban hamar kialakulnak és mintegy szokásokká válnak (akik minden este televíziót néznek azért, hogy el tudjanak aludni, arról számolnak be, hogy az erotikus vágyaik mintegy kialszanak).

A filozófiában általában beszélnek a vágyról, mint egy sajátos késztetésről és tudatformáról. De szintén a filozófiában alakult ki a vágyak (így többes számban) megkülönböztetése és az ezzel kapcsolatos spontán hierarchia is. Vágyak többes számban: az antik hagyományban több ilyen partikuláris vágymeghatározással találkozunk: ilyen a Platónnál jól ismert tudásvágy, amelyben az ismeretlen vonzása erotikusan megmintázott dinamikus jellemvonásokkal rendelkezik. Vagy ilyen, a görög éthoszra kiváltképpen jellemző partikuláris vágy a vetélkedés vágya. Egyszóval vágyak hierarchiája és struktúrája jellemzi az emberi alkatot, amit azért szükséges összefoglalni, mert ebben a nemi vágyat, az általános erotikus vágyat, a szerelmi vágyat részben elkülönödve és elkülöníthetően, de egymásban is szemlélni lehet – post festa, amint erre már utaltam.

---

<sup>5</sup> Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Magyar Helikon, 1971. 186.

## 2. A SZERELMI VÁGY SZÜLETÉSE

Az irodalomtörténet tanúsága szerint nagyjából Marcus Aurelius *Elméledéseivel* egy időben jöhetett létre az antikvitás egyik méltán elhíresült szépirodalmi alkotása, Longosz *Dáphnisz és Khloé* című bukolikus pásztor-elbeszélése, amely újabb kori elterjedtségét Goethének és körének köszönhetette. Ennek a műnek a kiemelt fontossága a szerelmi vágy és szerelem ábrázolásában abból származik, hogy a szereplők valóban nem tudják, mert nem tudhatják, hogy mi a szerelem<sup>6</sup>. Daphné 15 éves és Khloé 12, amikor találkoznak a testi vágygal és a test megváltozott állapotával. Első szerelem ez, gyermek- és kamasz-szerelem, amelyben mintegy eredőjét, természetadta mivoltát látjuk a szerelemnek. Az eredetben megvan a fenomén kibomlásának, bimbózásának a teljes jelenségrajza, a tudomásul vétel abszurditása a megélés forrólázának az összefüggésében. A test mintegy elhagyja magát és elszenved egy végletes hatást. Longosz analitikus megjelenítésében. Daphnisz és Khloé a nimfák barlangjánál fürödőznek, és Khloé hirtelen szembesül Daphnisz szépségével (Platón *Lakomájának* a szépségkánont később a szövegbe expliciten be is fogalmazza Longosz). Előbb Khloé azt hiszi, hogy a fürdő szépíti meg Daphniszt. A lány megérzi, hogy milyen bársonyos a fiú bőre, miközben a saját bőrén próbálja ki, hogy melyik a bársonyosabb. Az összevetés megvan az összemérés, a szimmetria és tranzitivitás kezdeti pillanata, amely előrevetíti az elfogadásnak és felcserélhetőségnek a szerelmi viszonyokban oly fontos mozzanatát. Ezek után parancsoló érzésként megjelenik az atemporális vágy, a folyamatos együttlét parancsa, a másik általi reális kitöltöttségnek a vágya. Egyelőre a látványképben. Khloé nem gondolt most már semmire, ha csak arra nem, hogy Daphniszt újra láthassa fürödni.

---

<sup>6</sup> A görög nyelv nagyon világosan megkülönböztet kétféle szerelmi modalitást, az *erant* és a *phileint*. A két pólus számára tehát két igét és egy egész terminológiai összefüggést használ, amelyet a modern nyelvek többsége csak hozzátételi szerkezetekkel differenciál. *Eran*, azaz „szerelemből szeretni” úgy jelentkezik, mint egy kívülről jövő szenvedély, mint amikor Ámor nyíla talál el, és amely a vágyhoz ((*epithumia*, [e]piqumi/a/), az öröms tetszésből-kellemességből (*hêdonê* [h(donh/)]) vagy valamely tárgy birtoklásából (*kharis* [ca/rij])), lényegében egy diszimmetrikus viszonyt jelent egy „erast” között, aki érzi a szerelmet és csinálja (ez leginkább az a corneille-i „hősszerelmes”, akinek szerelmét soha nem viszonzózzák), és egy „eromen” között, aki aláveti őt (ez a „szeretett”). A *philein* ezzel szemben azt jelenti, hogy „barátságból” szeretünk, „megszeretünk”, „valamiért szeretünk”, ez egy olyan (akár kölcsönös egyetértés alapján végzett) tevékenység, amely belül zajlik, ez egy erkölcsi alkattól vagy politikai helyzetből indul ki, és egy olyan viszonyt határoz meg, amely ha nem is mindig szimmetrikus, mégis mindig kölcsönös és hallgatólagos megegyezésen alapul, és amely a hasonlóságról, egyenlőségről és összemérhetőségről szól.

Dolgozatomban nyilván a szerelmi vágyakozásról beszélek, az *epithumia* alapú *eran* értelmében.

És meg akarja érteni a szépségnek az okát – engedjük meg ezt a szép természetére vonatkozó filozofémát – a fontos az, hogy a csodálat közben Khloé szerelemre *lobban*. A falusi kislány nem tudja, hogy mit érez, hisz a szerelemnek még hírére sem hallotta. De a megélésben benne van a centrifugális erő sokasága, az elveszettség, az oktalanság, a szétesés. „Bánat ülte meg a szívét, tekintetének nem volt ura többet, nyelve meg csak egyre Daphnisz nevét dalolta. Ételre sem vágyott, éjszaka virrasztott, még a nyájáról is megfélekedezett. Kacagott ok nélkül, s ok nélkül eleredt a könnye, aztán hol elszunnyadt, hol megint felriadt, arca sápadozott, vagy ismét tűzben lángolt. Annyi nyugtot sem lelt, mint a bögöly csípte borjacska.” Ennek az idegláznak és tér-idői szétesésnek okát kívánja találni, és elbeszéli, a megélt tapasztalatát leírja és szemantikai dimenziókat keres: beteg, de nem tudja, mi a baja, fájdalom gyötri, de nincs sebe, kínozza a forróság, jöllehet hűvös árnyékba húzódik. A szerelemben esésnek, és az azzal kapcsolatos testállapothoz nincs oka és a baj kezelésének egyetlen lehetősége van csupán, ha szerelmese mellé kerülne, annak furulyája vagy kecskéje lehetne, a vízben fürödhetne. A Másik összetart, a szétesés-összetartás játéka megkezdődik, az én a semmi, a másik a minden, megéljük, hogy semmivé válunk és csak a másik képes összetartani.

(Hasonlóképpen fogalmazott Rousseau is *Egy magányos sétáló álmodozásai* c. időskori visszaemlékezésében, amikor a IX. Sétában leírta, hogy az elbűvölő Madame Warens eltávolította önmagától, és mivel hogy minden rá emlékeztette, mindig hozzá kellett visszatérnie. Ez a visszatérés határozta meg a sorsát, és még mielőtt az övé lett volna, sokkal inkább benne és őerte élt.<sup>7</sup> A továbbiakban Rousseau hozzátette, hogy azokban az években, Françoise Louise de Warens megértő és édes szerelmében azt tette, amit tenni akart, az volt, aki lenni akart és szerelmének a példája és útmutatásai nyomán nyerte el még bizonytalan lelke az előnyére szolgáló formáját – szemben más évekkel, amikor a mások szenvedélyei által őt érő hatások annyira szétszedték, felajzották, hogy alig tudott énjének jobbik részéhez visszatalálni.)

Ha Khloé esetében a bőr-érintkezés volt a test felajzásának a pillanata, Daphnisznál már a csók, a szerelem kapuja. Khloé ügyetlenül csókol, mégis felgyújtja a fiút, aki elkomorodik, hiszen úgy érzi, „mintha nem is csókolták, hanem megmarták volna. Borzongott és alig tudta nyugtatni bolondul kalapáló szívét. Minduntalan Khloét nézte volna, de ha rápillantott, el is pirult nyomban.”<sup>8</sup> Voltaképpen most veszi szemügyre, látja meg a szó szellemi értelmében, és egyenesen fel is növeli, magasztalja, kiveszi a természetbe

---

<sup>7</sup> Rousseau: *Les rêveries du promeneur solitaire*. Garnier-Flammarion, 1964. 170.

<sup>8</sup> Longosz: I.m. 24. sk.

amúgy mindennaposan beletartozó lények világából. „Most ámult először, haja milyen szőke, nagy kerek szeme, mint a kisborjúé, arca fehérebb talán még a kecskék tejénél is.” Ugyanúgy, mint a Khloé esetében, itt is bekövetkezik a szétesés-önelveszejtés, a csók nyomán Daphnisz lélegzete zihál, a szíve majd kiugrik, lelke olvadozik. A gyötremnek még a nevét sem tudja megmondani, amint először érzi kínjait a szerelemnek. A két ifjú szerelmi szenvedése teljesen szimmetrikus, felgyúlnak, elveszejtik természetességüket, kívánnak a természetből és addigi természetükből és keresik a szavakat arra, amire nehéz megtalálni, arra tudniillik, hogy szerelmesükkkel, de leginkább benne akarnak élni, akár annak egy kis részeként. A világ természet adta homogeneitása, a részek egyenértékűsége megszűnik és megjelenik benn egy Másik Centrum, testi és egyben imaginárius centrum, amely mintegy magába vonzza az ént és új megélési modalitásokat és feltételeket teremt a számára. A Daphnisz és Khloé esetében az a rendkívüli, hogy mintegy az egész szerelmi testiség is megszületik a szemünk láttára, az érzéki és érzelmi felületek egybenőnek és kirajzolják a szerelem világát és szubsztanciáját, amely minden más és később megélendő szerelemnek is valamiképpen etalonjává, mintájává változik. Az első szerelem ilyen értelemben kitüntetett, és ha korai életkorban éri el az embert, akkor nem kapcsolódik össze a nemi szerelemmel, ami egészen különleges státust biztosít neki.

Longosz nem is engedi a nemi szerelem közelébe Daphnisz és Khloét, és ezzel eléri, hogy a testiség teljes valóságában kibontakozzon, a nemi szerelem dimenziója és dinamikája nélkül. A szerelmesek gyöttrődnek és vágynak valamire, de maguk sem tudják, mire is. Amit tudnak, az, hogy egyiket a csók, másikat a fürdő sodorta veszedelembe. A közöttük kibomlott abszolút testi vágy és gyöttrő szerelem megváltoztatja környezetüket, átdimenzionálja a világot. Más világpillantást és világérzékelést tesz lehetővé. „Az almák is szerelmesen hullottak a föld ölére, a nap is szépségre éhesen vetkőztette le az embereket meztelenre.”<sup>9</sup> Kettőjük között a transzgresszív viszonyok egész rendszere jön létre. „... mindkettő egymáson veszítette a szemét. Khloé, hogy meztlenül látta Daphnisz, egyre csak őt nézte, míg egészen elmerült varázsában, és olvadozott a minden ízében hibátlan test láttán.” Itt valami egészen lényeges dolgot mond ki Longosz: „a varázslatban elmerülni” ez csak részben fedi át annak a kijelentésnek a tartalmát: a Másik varázslatában elmerülni. Mart valóban, végső soron *a szerelmet az teszi, hogy elmerülünk a varázslatban, ami tulajdonképpen a szerelem csak a hatása felől nézve. A varázslatnak pedig az a lényege, hogy ineffábilis, kimondhatatlan. Minden egyes szerelemnek az a lényege, hogy kimondhatatlan, hogy abban a varázsban partikuláris, amelyről lehet ugyan egy diffúz emlékün, de*

---

<sup>9</sup> I.m. 28.



*amely nem kényszeríthető determinációk szemantikus rendszerébe.* Ennek a varázsnak köszönhetően van az előtt és után élménye, amelyet a személyiségben létrejött különbséget határként valamilyen módon meg tudunk nevezni, és amelyről emberfordító élményként meg szoktak emlékezni.

Longosz regényében a be nem teljesülhető nemi szerelem helyét a játék foglalja el, a szerelmesek egymással foglalkoznak és koszorúkkal díszítik egymást, miközben csókokkal borítják el egyik a másikat. A sürgés-forgás során Khloé kebelébe kabóca hull, és Daphnisz utána nyúl, de nem a kebelt találja el akkor sem, hanem a kabócát és így tovább. Végül Lükainiön, egy fiatal, csinos, kényes menyecske elárulja a titkot Khloénak, elveszi a fiú szüzességét, de arra is figyelmezteti, hogy amennyiben Khloével vívja meg majd a szerelem viadalát, sír is, jajgat is, és vérében hever majd, mint akit megöltek.” Erre azonban nem kerül sor, egyrészt, mert Khloé fél az agresszió következményeitől, másrészt a bonyodalmak elsodorják majd a házasság révébe vezetik a szerelmeseiket. A nászéjszakán Daphnisz azt is megteszi, amire Lükainion tanította. „Khloé pedig csak most tudta meg, hogy amit addig az erdőn csináltak, pástorgyerekek játéka volt csupán.”<sup>10</sup>

Ez a végtelenül semmitmondó epikus befejezés, végül is hatalmas hiányérzetet hagy bennünk. Hiszen a tulajdonképpeni szerelem a testi szerelem kiteljesedésében is meg kellene, hogy mutatkozzon. De ha arra gondolunk, hogy a nemi szerelem testi aktsaiban létrejön a legkonkrétabb közös világ, ami a kívánságnak mindig megragadható formát ad, mégis csak azt mondhatjuk, hogy a gyermekszerelem, a gyermekek szerelme minden máséhoz képest hasonlíthatatlanul nagyobb erővel képzi meg, hozza létre a másik vágyott jelenlétét. Ez a legmisztikusabb és legfilozofikusabb szerelem, nincs szekvencialitása, azaz belső időisége, idői tagoltsága, csak magas intenzitása. Mindannyian úgy emlékszünk vissza rá, mint valami olvasztó forrásra, amely igen gyakran könnyekkel jár, de mindig megmaradunk benne, akár egy zárványban.

### 3. RACIONÁLIS REND A VÁGY-STRUKTÚRÁVAL KAPCSOLATBAN. A MODERNITÁS ÁLLÁSPONTJÁNAK NÉHÁNY JELLEGZETESSÉGE

Ha más esetekben egy eleve adott konceptusból kiindulni jelenthet dogmatikus apriorizmust, a vágy esetében talán mégis érdemes felhasználni a filozófiai hagyomány vonatkozó elemeit. A vágy ugyanis tapasztalati tény, vagy lehet tapasztalás tárgya, bekerülhet és be is kerül a filozófiai kutatás spektrumába. Ezzel kapcsolatosan nem nehéz kiterjeszteni a vágy tapasztal-

---

<sup>10</sup> U.o. 124.

hatóságának a kérdését a nemi vágy, erotikus vágy, illetve a szerelmi vágy tapasztalatára, vagy tapasztalhatóságára. A modernitás filozófiai – a ráció rendteremtő hajlamából kiindulva – sok esetben megfogalmazták az átesapás, az inflexió lehetőségét. Pascal a következőképpen vélekedett a *Gondolatokban* (95.): „Az emlékezet, az öröm; az érzelmek; még a geometriai tételek is érzelmekké válnak, mert az értelem természetünkbe tudja tenni az érzelmeket, és el tudja törölni a természetes érzelmeket”.<sup>11</sup> A természetes érzelmek befolyásolhatóak, és a szerelem, mint alapvető nyelvi és kulturális összefüggésekben és szemantikákban jelentkező érzelmi komplexus nagyon is befolyásolt kulturális-nyelvi meghatározottságai által. Abban, hogy valahogyan szeretünk, benne van a korszakban elismert, tanított és tanult forma is, amelyet a már említett kulturális-nyelvi összetevők közvetítenek. A dolgozatunk elején említett közhelyek – amelyeket ugyan nem lehet a reális viselkedésben követni – éppenséggel arra irányítják a figyelmünket, hogy például a szerelem sem *örök*, nincs *örök szerelem*.<sup>12</sup> Viszont a szerethetőséget folyamatosan meg lehet teremteni és fenn is lehet tartani, jóllehet nem feltétlenül azon a módon, ahogyan a nagy kurtizán- és csábító-történetek azt eszközszerűen leírják: folyamatos hódítás és csábítás, a szerelem művészeti eszközei révén. A szerelem és a szeretet sem lehet azonos a változó emberek között, de azt mégis lehet *változtatni* valahogyan a változó minőségeink rendjében, kell lennie egy erre irányuló tevékenységnek, amelyet a pszichoanalitikus szóhasználat rendjében lehet szerelmi munkának nevezni. A szerelem munkája képes felfedni a szerelem alkati elemeit, összetevőinek a rendjét, revelálhatja ezt a különös dimenziót – tehát valamilyen szubsztanciális tartalmat ad neki. Nem vonatkoztatható el attól a reflexiótól, hogy „éppen szerelmesek vagyunk”, ettől a konstataált tényt kifejező konstatatív ítélettől, mégis az érzelmekre utal vissza, a Másikkal kapcsolatban érzett szerelmi vágyra, és az azzal kapcsolatos testi késztetésekre. Ha ezek nincsenek meg – kontakt módon, vagy akár a szerelem Másikjának a hiányában –, akkor el kell ismernünk, hogy a szerelem a földről az égi dimenzióba távozott. És nyilván ezt is meg kell becsülni. A legfontosabb azonban az, hogy – amint talán a fenti gondolatok igazolhatják –, a szerelem igenis lehet a filozófiai reflexió tárgya, amennyiben tapasztalati tényként és a reflexiók összefüggésekbe kerülő személyes tapasztalatként beszélünk róla. Itt a legtöbbször viszont már tényleges zavart okozhat az, hogy a szerelemről szóló

---

<sup>11</sup> Blaise Pascal: *Gondolatok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1982. 87.

<sup>12</sup> Evvel kapcsolatban a következőképpen vélekedik Pascal (123. gondolat): „Ez a férfi már nem szereti azt, akit tíz évvel ezelőtt szeretett. Meghiszem: sem a nő, sem ő maga nem ugyanaz. Akkor még fiatalok voltak mind a ketten, most azonban egészen más az asszony. Talán még mindig szeretné, ha olyan volna, amilyen akkor volt.” Blaise Pascal: *Gondolatok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1982. 98.

beszédben az én és a másik tapasztalata vagy a kettő összefüggő tapasztalata, *ipseitás* és *alteritás* változó formái elfedik a végeredményben és alapvetően mégis érzelmi/kontakt tartalmat.

Itt ismét csak vissza kell utalnunk az alapvető besorolási kérdéshez: a szerelmi vágyhoz, mint vágyhoz. Azaz a vágyhoz. A modernitás alapjában véve megőrizte a klasszikus sémát. Descartes némiképpen átminősítette a vágyat és a szenvedélyek alá sorolta. Ebben most nem is azt tartjuk a legfontosabbnak, hogy a szenvedélyeket alapvetően az agyban lakozó életszellemekek által kiváltott mozgásnak (hasznos cselekvési késztetésnek) nevezte, hanem hogy ezt egy idői összefüggést konstituáló lelki mozgásnak tartotta és a vágyval kapcsolta össze. Ugyan a vágy a hat elsődleges szenvedély egyike, mégis kitüntetett szerepe van. A lélek szenvedélyeiről szóló munkája 578-ában a következőképpen fogalmazott: „A jónak és a rossznak ugyanebből a megfontolásából<sup>13</sup> születik az összes többi szenvedély. Ámde hogy rendezetten mutassam be őket, különbséget teszsek az idők között, s figyelembe véve, [395.], hogy a szenvedélyek inkább arra ösztönöznek bennünket, hogy a jövőre legyünk tekintettel, semmint a jelenre vagy a múltra, ezért a vágyval kezdem. Mert nem csupán akkor, amikor olyan jó megszerzésére vágyunk, amelyet még nem birtokolunk, vagy olyan rossz elkerülésére, melynek bekövetkeztét lehetségesnek tartjuk, hanem akkor is, amikor csupán valamilyen jó megmaradását, vagy rossz dolog távollétét kívánjuk; tehát mindezek alkotják e szenvedélyek kiterjedését, s nyilvánvaló, hogy mindig a jövőre van tekintettel”.<sup>14</sup> A vágy itt kiemelt szerepet kapott az érzelmek összefüggésrendszerében, jóllehet már az arisztotelészi lélekfilozófiában is találkozunk a vágy jövő-dimenziójának megjelenítésével. A szerelmi vágy a jelenben tapasztalható, de a szerelmet a jövőben is fenn kívánja tartani, – itt már megint közel kerülhetünk az *örök szerelem* közhelyéhez. Hiszen ha a vágy folyamatos, akkor egy folyamatos jövővel van kapcsolatban. A valóságot a szerelemnek az biztosítja, hogy azt a vágy időben szituálja, de ez természetesen nem lehetséges a vágyfenntartó alany (a szerelmes, a szerető) folyamatos „szeretése”, szerelem-munkája nélkül, ami egy sajátos személyiségi *involvement*et jelent. Ennek a *fenntartás*nak természetes ellenségei vannak az önszeretet, az unalom és a kényelem formájában és ez a *fenntartás* alighanem csak kölcsönösségi alapon valósulhat meg. Ezek szerint a szerelem folyamatában nagyon nehéz, vagy nagyon nehezen fenntartható

---

<sup>13</sup> Előzetesen Descartes a szeretetet úgy határozta meg, hogy azt egy nekünk megfelelő, avagy jó dolog váltja ki, s ezzel ellentétben a gyűlöletet valami olyan dolognak tekintette, amelyet egy nekünk meg nem felelő, avagy rossz dolog vált ki.

<sup>14</sup> René Descartes: *A lélek szenvedélyei és más írások*. L'Harmattan Kiadó - Szegedi Tudományegyetem BTK Filozófia Tanszék, Budapest, 2012. 97.

érzelmi és kapcsolati valóság, nagyon sok elemet kell totalizálnia<sup>15</sup>, a lát-  
szattal szemben nem egyszerű, hanem nagyon is komplex valóság. Természe-  
tesen itt nem egy lehetetlen filozófiai feladat megoldásáról van szó, hanem a  
vágykielégülésről, illetve a vágykielégülések folyamatáról, amely maximi-  
zálja az örömet és az öröms formában szépnek is tűnneti fel az embert a  
maga számára is. Ebből a szempontból még inkább megérthető a szeretet-  
gyűlölet összefüggésébe elhelyezett szerelem átalakulása tiszta gyűlöletté: az  
a szerető, akitől a legmagasabb vágykielégülés lehetőséget, a saját szépségét  
is biztosító örömet teljes mértékben elvették és ezzel az önmaga számára  
legfontosabb dimenzióban (a szerelmes helyzetében) megszüntették. A  
Másik lett a legfőbb rossz, amelyre abszolút gyűlölete irányul. A szerelmet  
felváltó gyűlöletben megfogant gyilkosságnak a leginkább a fenti értelemben  
vett ontológiai magyarázata van, és a kriminológiai másodlagos, az eseti  
körülményekre vonatkozik.

A fenti értelmezések mind amellet érvelnek – a vágy kétségbe nem  
vonható valóságából kiindulva –, hogy a szerelem lehetséges. Az európai  
filozófiában sok olyan véleményt, demonstrációt találunk, amely szerint *nem*  
*lehetséges*. Ezeknek a véleményeknek az egyik típusa az önszeretet kétségbe  
nem vonható primordialitásával érvel, amelyhez képest a másik szeretete  
csak másodlagos lehet. Klasszikus érv a Pascalé: „*Önszeretet*. – Az önszere-  
tetnek és az emberi *én*nek az a természete, hogy csak magunkat szeretjük és  
csak magunkra vagyunk tekintettel.”<sup>16</sup> Pascal gondolatmenete ezek után az  
ember önszemlélete felé vesz irányt, az ember ugyanis kénytelen-kelletlen  
tudomásul veszi gyarlóságát és igyekszik, minden áron, elrejtteni azt. És  
természetesen a másik elől is el kívánja rejtetni fogyatéosságait, hibáit és  
bűneit, szimulakrumot hoz létre. Ugyanezt az érvet használja egy igen  
divatos és helyel-közzel filozófiai érvelést is használó, a szerelemről szóló  
irodalomban sokat idézett szerző, Robert Poulet is. Szerinte az a folyamat,  
amely tulajdonképpen lehetetlenné teszi a szerelmet, már a vágy eltérítésével  
megkezdődik. A vágy tulajdonképpen és önmagában ártalmatlan dolog  
lenne, ha az illedelmesség kedvéért, meg hogy a kielégülést még kelleme-  
sebbé tegyük, nem vennénk kölcsön a konvencionális szerelem kelléktárát,  
azt ígérve a szerelmünknek, hogy örökké szeretni fogjuk őt, jóllehet csak tíz  
percig volnánk hajlandók őt szeretni.<sup>17</sup> Robert Poulet és nyomában más

---

<sup>15</sup> Amikor mindennek ellenére a szerelem *csodájáról* beszélnek, alighanem éppen arról  
a képességről van szó, amelynek értelmében a személyiség teljességét, minden  
komponensében és összességében képes afficiálni, megszólítani, és valamilyen – jó  
vagy rossz irányba (az úgynevezett elkárhozott szerelem esetében) – elmozdítani.

<sup>16</sup> Blaise Pascal: *Gondolatok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1982. 89.

<sup>17</sup> Robert Poulet: *Contre l'amour*. Éditions Denoël, 1961. 7.

kortárs szerzők megfelelkeznek azonban arról, hogy itt nemcsak egy illuzív valóság felépítéséről van szó, amelyben eleve benne van a rosszhiszemű megtévesztés lehetősége, hanem arról az időteremtésről is, amelynek értelmében a szerelmesek egy közös időre játszanak, idősitik érzelmeiket és kapcsolatukat. És amikor befejeződik a kapcsolat, valóban úgy érzik, hogy kiestek valamilyen időből és visszatértek egy másikban. Amikor Kierkegaard a romantikus szerelem közvetlenségével kapcsolatban megjegyezte, hogy az a természeti szükségszerűsége és az érzékin mindig átszillanni tudó szépségen nyugszik, ugyanakkor megállapította: „Bár e szerelem lényegileg az érzékin alapul, mégis az örökkévalóság ama tudata nemesíti meg, hogy az örökkévalóság bélyegét viseli magán. A szerelmesek meg vannak győződve arról, hogy viszonyuk önmagában véve teljes egész, mely soha nem változhat meg. De mivel ez a meggyőződés csupán természeti<sup>18</sup> meghatározáson alapul, ezért az örökkévaló jelleg az időbelire támaszkodik<sup>19</sup> és ezzel megszünteti önmagát. Mivel ez a meggyőződés semmiféle próbát nem állt ki, semmiféle magasabb alapot nem talált magának, így csak illúzióként jelenik meg, s ezért oly könnyű nevetségessé tenni.”<sup>20</sup> Nem szabad nevetségessé tenni, teszi hozzá Kierkegaard, mert a romantikus szerelem „analóg az erkölccsel az állítólagos örökkévalóságban”, abban az értelemben, hogy megvannak az eszközei a pusztá érzékiség leküzdésére. „Az érzéki ugyanis a pillanatnyi. A pillanatnyi kielégülést keresi, és minél kifinomultabb, annál jobban ért ahhoz, hogy az élvezet pillanatát kis örökkévalósággá tegye. Ezért a szerelemben levő igazi örökkévalóság, mely az igazi erkölccsösséget jelenti, menti ki tulajdonképpen az érzékiből. Ám az igazi örökkévalóság megvalósulásához akarati meghatározásra van szükség...”<sup>21</sup> Kierkegaardnak erre a distinkcióra azért is szüksége volt, hogy a szerelmet átépíthesse a házasságba (a reflektáltság lehetőségeire alapozva). A későbbi korok gondolkodói maradéktalanul átvették ennek az érvelésnek a formáját, de mivel jóval szkeptikusabbak voltak a szerelem lehetőségét illetően, az örökkévalóság illúziójához eleve ennek a kijátszhatóságát (azaz a rosszhiszeműséget) kapcsolták.

E sorok írója szerint, Kierkegaard klasszikus veretű gondolatmenetében van egy problematikus rész: ez pedig a reflektáltság *automatizmusáé*, amely az ész ítélőszéke előtt megjelenített szerelemre vonatkozik. Pontosan az automatizmussal van a baj: a szerelemhez ugyanis egy erős hit- és meggyőződés-

---

<sup>18</sup> Itt a természetit a «nem-reflexív» értelemben használja Kierkegaard.

<sup>19</sup> Azaz hogy dialektikus értelemben az örökkévaló idő sem más, mint a mindennapok konvencionálisan megélt ideje, mert ahhoz képest tartja önmagát örökkévalónak, nem dialektikus tagadás, nem jött létre reálisan más időként.

<sup>20</sup> Søren Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1978. 589-590.

<sup>21</sup> U.o. 590.

beli összetevő kapcsolódik: hogy tehát valami, mint *ez* szerelem (a különböző komponensek diffúz összeszerveződéséből végül is *ez lett- szerelem*). A szerelem meglétével kapcsolatos hit-állapotból pedig nem egyszerű és nem automatikus dolog a reflexióban megjelent szerelemhez eljutni. Ehhez valami zökkenés, vagy legalábbis kijózanodás szerű dolog kell, amelynek a folyamán valóban elkezdjük *tudomásul venni* a másikat. És ezzel kapcsolatban elemezni szerelmi állapotunkat, viszonyunkat. Kierkegaard hisz a szerelem lehetőségében, a különböző korok ehhez a kérdéshez másként viszonyulnak. Feltételezésem szerint a poszt-posztmodern kor a legkiábrándultabb és ez a párkapcsolatokkal kapcsolatos tanított modelljeiben is tükröződik.

A szerelem eltéríthetőségének a kérdéséhez visszatérve: a vágyat pedig kétféleképpen lehet eltéríteni: a szenvedély valamint a széptevés révén. A szenvedély – Bernard Poulet szerint – a természet megszabta követelmények határain túl viszi a vágyat, olyannyira, hogy mindig hozzárendeli a kielégülést. A másik eltérítés azt jelenti, hogy a természet követelményeit helyettesíti egy tetszetős szimulakrumban, amelyből mindig hiányozni fog az erőszaknak az a mozzanata, amelyben a nemek összekapcsolódása megtörténik. Mindkettőnek az az eredménye, hogy az élvezetet meghosszabbítja, mégpedig úgy, hogy az egyik az elszenvedést kapja, a másik pedig a játék kiterjesztését.

#### 4. A SZERELEM NYELVÉNEK A KÉRDÉSEI

A szerelmi nyelvzettel kapcsolatos irodalom általában egyetért abban, hogy a nyelvvel kapcsolatos kérdéseket a testiséggel kapcsolatban és annak alárendelve kell elemezni. A testiség összefoglaló konceptus, amelynek alá kell rendelni az erotikus testiséget (annak a szélsőségeivel), a testbeszédet (gesztikulációt és mimikát). A szerelmi viszonyban minden a testi-erotikus kapcsolattal – vagy az azokra való diszkrét utalásokkal – kezdődik, itt a folyamatos kontaktus vagy annak a lehetősége a lényeges (amin csak a testi másállapotok vagy a betegség változtatnak). Az elidegenedés a kontaktus visszautasításával kezdődik. Az, hogy a másik testének a birtoklása milyen mértékű, az kulturálisan is meghatározott kérdés – itt és most természetesen csak azzal az összefüggéssel foglalkozunk, amely a reális szerelmi viszonyban a kölcsönösség alapján elfogadott és megengedett, tehát mindenképpen korlátolt és határos. És ez alapvetően abban a dimenzióban gyökerezik, amely a másik testének a szeretetét jelenti, elismeri annak autonómiáját és méltóságát.

A dilemma abból fakad, hogy a szubsztanciális testi viszonyt a nyelvi dimenzióknak mintegy le kell képeznie. Ez a leképezés nem lehetséges a

mindennapok nyelvi eszközeivel, amelyek az átlagos kommunikáció céljait szolgálják, ehhez egy sajátos nyelvezetet kell létrehozni. E tanulmányban már utaltunk a Longosz regény egyik igen fontos, revelatív helyére, amelyben a Dáphniszt érő varázslat (Khloé testének a látványa) a *kimondhatatlan* tartományába kerül. Ezt azonban mégis ki kell mondani, a szerelmesek egymás tudomására kell, hogy hozzák: varázslatosak egymás számára. És ezt meg is teszik, még hozzá több szinten és több módon. Verseket írhatnak egymásnak, ismert verseket mondhatnak egymásnak és akkor az esztétikai szféra lehetőségeivel élnek, mintegy közvetett módon, de kikerülnek a köznyelvi csapdát. A többség azonban mégis a mindennapi nyelvre van utalva, és akkor például azt mondja ki, hogy „te vagy a legszebb” és nyilvánvalóan valótlanyságot állít. Tehát a nyelvhasználat logika feltételein kívül kerül, azaz kijelentéseinek igazságtartalmát nem az igaz/hamis értékek szerint fogalmazza meg. Lehet azt a nyelvi változatot is alkalmazni, amelynek értelmében „számomra te vagy a legszebb” – ez azonban nem hatásos, márpedig a szerelmi beszédben a hatásnak, a meggyőzésnek fontos szerepe van. Nyilvánvaló tehát, hogy olyan fajta nyelvjátszékot kell felépíteni, amelyben a nem-szabályszerűség érvényes. Amennyiben nem szabályos világról van szó, hanem egy olyanról, amelyben a (szerelmi) „betegség”, „bolondság”, „gúzsba vertség”, „titokzatosság” és „felfoghatatlanság” érvényesül, akkor az ezt megszólaltató és kifejező nyelvnek is másnak kell lennie. A szerelmi nyelvezet jellemzőit a következőképpen gyűjti össze Umberto Galimberti: „Mivelhogy mindez minden nyelvi ellenőrzésen túlra téríti el a szerelmi diskurzust, ennek a szabálytalanságnak köszönhetően lehet kifejezni a kimondhatatlant, megerősíteni a hazugságot, meggyöngíteni az igazságot, minimalizálni az árulást, ellentmondani a már egyszer kijelentettnek, elsimítani a kétértelműséget, bátorítani a hamis lépést – mindezt a kommunikációs szint ama megváltoztatásával, amelyen az ellentmondások eltűnnek, még akkor is, ha a koherencia hiánya szembe-tűnő.”<sup>22</sup> Vajon azért volna ez, mert a szerelmesek szeretnének valamiféle szemléleti és ezzel kapcsolatban nyelvi káoszban élni? Nem, Galimberti válasza szerint a szerelmesek igenis szeretik az igazságot, de együtt kell élniük illúzióikkal, amikor pedig az illúziók összeomlanak, a szerelem örületté válik, még mindig menthetjük önmagunkat, amennyiben irracionalitásunkra hivatkozunk, megtéveszthető hiúságunkra, valamint a szenvedély támasztotta állhatatlanságunkra. Voltaképpen a szerelemben rejlő „rosszhiszeműség” arra a paradoxonra vezethető vissza, amely egyrészt „a szerelem örök”, másrészt „a szerelem a pillanatban van” kijelentések ellentmondásából adódik, ráadásul a megélés szempontjából az örök a pillanatban élhető csak meg. Ha azt is kimondjuk, hogy a szerelem pillanata más, mint a mindennapi élet

<sup>22</sup> Umberto Galimberti: *Le cose dell'amore*. Feltrinelli, 2004. 141.

pillanatai, amelyek mégiscsak pillanatszerűek, azaz mulandóak, akkor joggal juthatunk el ahhoz a következtetéshez, hogy legalábbis módszertani szempontból „a szerelem örök” állításról nem lehet lemondani. Ennek a tartalma az, hogy egzisztenciális értelemben a szerelem pillanatában éljük meg magunkat, a másikat, a kettő egymásra utaltságát el egészen a végső odaadásig, valamint a megélés megélését is. (Még az egyedülvalóság állapotában levő ember tudatát is kitölti az, hogy szerelmes, megéli azt, valamint, ennek a fókuszában, az individualitására vonatkozó egyéb helyzeteit és állapotait – reménytelenséget, boldogtalanságot. Az egzisztencialista irodalom gyakran ennek az analízisével foglalkozik.)

Ha tehát elfogadjuk, hogy a szerelem nem a mindennapokhoz tartozó életesemény, amelyben a résztvevők ezt az eseményt excesszusként (kivétel, túlzás, mértéktelenség, vagy legalábbis nem-mindennapiság) minősítik, ha megengedjük, hogy észveszejtő, felzaklató eseményként, valamint abszolút (a mindennapok szürke átlagától messzemenően eltérő, abszolút egyedi) eseményként élük meg, akkor azt is el kell fogadnunk, hogy minden nyelvi megnyilvánulás ennek minden részletét, minden – jó és rossz vonatkozásában – valamiképpen magyarázza, illetve összefoglalja, *totalizálja*. (Ez megfelel ama ontológiai totalizációnak, amelyről az előbbiekben már írtunk.) A már idézett Umberto Galimberti a következőképpen jellemzi ezt a szükség-szerű nyelvi perspektívát: „A szélsőséges és paradoxális nyelvi kifejezéseknek az a funkciója, hogy a mindennapos megszokott nyelvjátékokon kívül más nyelvjátékokat hozzon létre, mert a szélsőségeken és a normális nyelvjátékokon kívül semmi sem indokolhatja a szeretők *elhagyását*. A minden mértéket átlépő excesszív szemantika egy új szabadság terét nyitja meg, amelyre a szerelemnek szüksége van, mert akkor születik meg, amikor *totalizál*, amikor a viszony negatív aspektusait is pozitíve tudja értékelni, amikor azt a magyarázatot állítja fel az én számára, hogy bűvös körben van, amelyben az összes elemek és mozzanatok fatálisan megerősítik egymást, anélkül, hogy ebből kiutat lehetne találni.”<sup>23</sup> A továbbiakban Galimberti rámutat arra, hogy a totalizáló szemléleti és nyelvi perspektíva teszi végül is kimondhatatlanná a szerelmet: „A totalitás követelménye az excesszív nyelvezetből származik, ebben a szerelem és a gyűlölet könnyen átmennek egyik a másikba, mint egyugyanazon érzés különböző kifejezésformái és ebből származik, hogy amikor az egyik fél a gyűlölet szavait használja, az a másik számára a szereleméinek tűnnek. Minden alap nélkül, a totalizáció követelménye teszi a szerelmet kimondhatatlanná (ineffabilitás), és a kimondhatatlanság miatt a szerelem próbája nem lehet a szavakban, hanem csak a testiségben. Ehhez azonban hozzá kell tenni, hogy azért a testiség mégsem döntő próba,

---

<sup>23</sup> Umberto Galimberti: I.m. 144. sk.



mivelhogy szexualitás és érzelem szempontjából az asszony és a férfi nem szimmetrikusak.” Ezeket helytálló érveknek tartjuk, mert legalábbis rendet lehet teremteni velük a szerelmi viselkedés és a nyelviség kapcsolatának a területén, illetve az ezt körülvevő zűrzavarba.

(Meg kell azonban jegyeznünk, hogy az olasz filozófus tizennégy kiadást megélt sikerkönyvében nagyon is sajátos álláspontra helyezkedik, amelyet nem feltétlenül kell elfogadnunk. Úgy véli ugyanis, könyvének bevezető fejezetében, hogy korunk abszolút technikai környezetbe, technikai feltételek közé, technikai világba került, teljesen individualizálódott emberének éppenséggel a radikális individualizáció miatt mélyrehatóan meg kell ismernie és meg kell élnie önmagát, amit csak a szerelem tesz lehetővé. Tehát a szerelem nem annyira a másikkal kapcsolatos érzés- és kontakt-komplexus, mint sokkal inkább az én mélystruktúrái megélésének az eszköze lett. Ezért aztán a szerelem egyrészt *nélkülözhetetlenné*-, másrészt pedig éppenséggel *lehetetlenné* vált. Ez az álláspont eléggé radikálisan eltekint a (szerelmi) vágyaink természetességétől egyfelől, másfelől pedig abszolút módszertani helyzetbe hozza (az analitikus nézőpontoknak megfelelően) a pszichikus énnak a mélypszichológiai aspektusait.)

## 5. FENOMENOLÓGIAI ASPEKTUSOK

E tanulmányban nem egyszer utaltunk arra, hogy a szerelem kérdéseinek a tárgyalásakor az interszubjektivitás, az ipszeitás-alteritás viszonyai megkerülhetetlenek. Radikális állásponton azt is mondhatnánk, hogy a szerelem tulajdonképpen ez a viszony, avagy – témánknak megfelelőbb módon kifejezve – egy ebben a viszonyban realizálódott sajátos lényegtapasztalat és annak a folyamata. Ez azonban valóban nem lehet más, mint egy partikuláris más-tapasztalat, amely egy ugyancsak partikuláris én-tapasztalat relevanciájában jön létre. E tapasztalati immanenciának a tartalma azonban éppen a másikat tekintve sajátos, ugyanis a másikat mindig az énhez kapcsolt legszorosabb létviszonyban, a (szerelmi együttessen) tartalmazítja, a vágyott együtt-lét formájában. Az együtt-lét az, ami a maga során elfedi a külön-léteket, végeredményben tehát egy együttség-tapasztalatról beszélhetünk, amely be- és kitölti a mindennapokat, lényeges tartalmat ad azoknak. Ez a lényeg az *együttlét*, és csak az számít megélt időnek, amelyben ez az együttség realizálódik. Az együttlét vágyott, ugyanakkor a tartalma is a (szerelmi) vágy, amely létrehozza. (És ennek érdekében hallatlanul erős akarati komponenseket is meg tud mozgatni – amint azt Kierkegaard is jelezte elemzésében). Folyamatosan *együtt-lenni* azonban a partikuláris én és másik olyan fokú igénybe vételét jelenti (merthogy a *közös-lét a külön-létek*

*nyilvánvaló tagadása*), hogy egy adott pillanatban mintegy visszakéri a saját én tapasztalatát. A szerelmesek néha abszolút szükségét érzik annak, hogy ismét magukra maradjanak és valamivel foglalkozzanak. Egy más, a mindennapok értelmi struktúráiban megtalálható összefüggésbe mennek vissza, más jelenben, más instrumentációkban veszik tudomásul hallgatag magukat. Az idézett Rousseau-vallomás azonban nem arról szól, hogy mindketten visszatérnének (mármint ő és Madame Warins ugyanabba a közös időbe), hanem hogy ő tér vissza mindig az asszonyhoz, mert minden rá emlékezteti, és itt komolyan kell venni a közhelyes értelmet: az asszony valóban a világ közepe. Ez a közép visszahat Rousseaura és mintegy folyamatosan és célirányosan szervezi (mármint az énelgességét). Döntő kérdés, hogy mikor és milyen erővel tér vissza az együtteség vágya (és ebben az én megint vágyóként tapasztalja meg önmagát, vágy nélkül nincs értelme visszatérni – ennyiben igazolódik a filozófia alapsémájának az érvényessége is). A visszatérés élménye megerősítés és ezt követi az újra-rátalálás, majd az új (megújult) együtteség élmény-tapasztalata. De ez nem szükségyszerű, mert az együtt-létben a másik már idegenként jelenhetik meg, vagy az én változott meg, vagy a másik. Mindezt összevéve itt egy intenzív tapasztalatisággal találkozunk, amely folyamatosan új értelmezési felületeket és értelmezési lehetőségeket hoz létre (ennyiben itt átmenet kínálkozik a hermeneutikai megközelítések felé). A vágy-tapasztalat azonban nem önmagába zárt. Tautologikus értelme az, hogy az egyén továbbra is *alkalmas* az együttlésre – hogy ezt a nagyon görög kifejezést használjuk. Másfelől meg kell jeleníteni azokat az eseteket is itt, amikor valaki nem akar kiválni az együttesből, fél az újabb önmagaság-tapasztalattól. Vagy azért fél, mert voltaképpen mindig is félt és a szerelemben egy menekülési lehetőséget talált, vagy mert a szerelemben feleslegessé lett az önmagaság-tapasztalata<sup>24</sup>.

Amikor elemzéseinket az interszubjektivitás hagyományos *Én-Másik* dualitásába helyezzük, természetesen nem feledkezhetünk meg a társadalmi környezetről, a szerelmi viszony közösségi-társadalmi beágyazottságáról és részben feltételezettségéről. Ez azonban más társadalomtudományi szakágak feladata. A mi szempontunkból ott kínálnak más tapasztalat-elemzési felületek, ahol az én vagy a másik eleve kettőst, párt jelent: ha például az egyik szerelmi partner egy kisgyermekes anya vagy éppen apa. Ebből a szem-

---

<sup>24</sup> Lev Tolsztoj ezt a következőképpen fogalmazta meg Vronszkij gróffal kapcsolatban: „Vronszkij nézetei sokat változtak. Akaratlanul is átragadt rá Anna gyengesége, aki teljesen átadta magát neki, s csak tőle várta, előre belenyugodva mindenbe, sorsa eldöntését. Ő sem hitte már, hogy ez a viszony véget érhet, ahogy akkor gondolta. Becsvágyó tervei megint a háttérbe szorultak; kilépett, érezte, abból a tevékenységi körből, amelyben minden meg volt szabva, s egészen átadta magát érzéseinek. Ez az érzés pedig mind erősebben és erősebben fűzte őt Annához.” IV. rész 2.

pontból válik fontossá az a megoldás, amelyet Tolsztoj ad az *Anna Kareninában*. Annát kisfiához, Szerjozsához – amint Anna megfogalmazza a regény egyik nagy jelenetében – az utóbbi időkben „a szeretet áradása” kapcsolta. Az eltervezett halál árnyékában ugyanúgy szakítania kellett vele, mint Vronszkijjal. Az utóbbival kapcsolatban – lenyűgöző monológjában – azt fogalmazza meg, hogy amíg a másik egyre távolodik, ő egyre közeledik.

A tapasztalatiság dimenziójában a szerelemmel kapcsolatban is megjelenik a másik értékességének a tapasztalata. Hume szenvedélyelméletében oka van annak, hogy valakit szeretünk: a jó tulajdonságai. Nyilván ezeket valamilyen módon meg is kell tapasztalni. Tolsztoj regényében is megjelennek Anna Karenina (legmagasabb rendű) értelmi és fizikális tulajdonságai, Vronszkij számára a szó szoros értelmében lenyűgöző tapasztalat-folyamként, Levin számára emblematikus portréban összefoglalva. A népszerű irodalomban el szoktak játszódni azzal, hogy a szeretett lény rossz tulajdonságai (annak a tapasztalata) végül is eltávolítanak tőle, vagy – azokat is el kell fogadnunk, sőt megszeretnünk. Ez az elválasztás azonban túlságosan leegyszerűsítő séma, az ember egységében, látható és nem látható (elrejtett) tulajdonságainak konszenzusában nyilvánul meg. Ezzel kapcsolatban a szerelem vakságát éppen annyiszor szokták idézni, mint a szerelem különös megértő intuíciónak (a szív éleslátását), ami alighanem az idézett együttesben létrejött közös intelligenciából is származik. (Megtanulunk a másik szerint is érzékelni, érezni és értékelni.)

A kiválás-visszatérés az együttes-létbe időbeli szekvenciákat, időbeli folyamatokat képvisel, amelyben az együtt-lét nyilván a központi, referenciá-idő, amelyhez képest nevezhetőek meg az elő-, illetve utóidők: a szerelem ideje, amelyet történeti narratíva képvisel. A szeretők erre a narratívára hivatkoznak mindig, amikor vissza akarnak térni a közös, központi, referencia-időbe. Mivel azonban minden szerelem egyedi események sorozata is, a további elemzésnek az eseménytörténeti szekvencialitásban kell felmutatni a közös időkonstitúció sajátosságait.

Elemzésünkben a szerelmi belső tartalmi összefüggésrendszerei meg tudnak mutatkozni a klasszikus filozófia vágy-perspektívája felől, főleg annak az alapján, hogy a szerelmi vágnak minden emberre nézve van lehetősége és egyesek számára valósága is. (Szerettek, szerelemként ismerték fel- és el kontakt-érzelmeiket *in situ* majd reflexíve is szembenéztek tapasztalataikkal.) Sikerral használhatjuk a szerelmi nyelvezet mindmennyi kulturális-irodalmi toposzát, a közhelyek virágnyelvét is ideértve: olyasvalamire utalnak, aminek a megragadására mindennapi nyelvezet nem alkalmas. A szerelmet a leginkább *a szerelem a tudatban* befolyásolja. A személyes öntudat átfogja saját szélsőségeit, extremitásait és mintegy átszervezi magát

egy sajátos a *másikkal* kapcsolatos teljes kitettséggel kapcsolatban. (a kulturálisan konvencionális szerelem esetét a mi elemzésünk szempontjából nem tartottuk mérvadónak). Végül a személyes tudathoz adódik a civilizatorikus tudat, mint elszenvedés – amely szintén kialakítja a szerelem viselkedés- és magatartás-kódjait. Abban bizonyára igaza van Umberto Galimbertinek, hogy a technikai társadalom és ami ebből következik, az emberi viszonyok eltechnicizáltsága mélyrehatóan átalakítja akár vágyainkat és szerelmi dimenzióinkat is, ámbar kételkedem abbéli perspektívájában, hogy ez az átalakulás kizárólag az individuum önátélésének, egyféle menekülő szabadságkeresésnek az irányába visz. Ugyanakkor az is túlzás lenne, hogy már csak a szerelemben lehet „komolyan venni” a Másikat mint embertársunkat. Az is hiteltelen lenne, ha valamilyen nyilatkozatot tennénk egy természetelvű álláspont mentén, vagy felszólítanánk embertársainkat arra, hogy szeressenek. Egész vallásos-ezoterikus-kulturális iparág foglalkozik ezzel is. Sok esetben sikerrel fedik el, vonják okkult ködökbe az egyéni utakat és kezdeményezést.